Capítulo 6

O moderno Estado liberal de direito

O objetivo principal deste capítulo é mostrar o desenvolvimento do pensamento liberal a partir do século XVIII até a primeira metade do século XIX, isto é, no período em que surge o moderno Estado liberal de direito, ao qual o liberalismo moderno oferece uma justificação teórica. Portanto, o aluno encontrará idéias e conceitos ainda hoje presente no debate político contemporâneo.

O século XVIII presencia a afirmação de uma nova maneira de pensar a política em geral e o Estado em particular. Se no século anterior a atenção principal da teoria tinha sido dedicada à questão da soberania e da definição da essência e dos limites do poder soberano, no século "das Luzes" o baricentro do debate se desloca para a questão das finalidades do exercício do poder político e da eficácia da ação de tal poder. Interessa menos definir o que torna legítimo este poder e mais o que faz de um governo um *bom* governo. O próprio Rousseau dedica um capítulo do *Contrato social* à questão, respondendo que o sucesso de um governo se mede com o aumento da população e da prosperidade dos cidadãos (CS III, 9; 171 s.). Neste ponto ele se situa na esteira dos ***Fisiocratas***, um grupo de economistas seus contemporâneos, que com sua "filosofia econômica" tentavam explicar de forma simples e clara para um público medianamente erudito os princípios da economia, do direito, da política e até da moral. O ponto de vista politicamente relevante desta escola é a idéia de que um bom governo é um "governo econômico", isto é, um governo que se ocupa de criar as condições para o pleno desenvolvimento das potencialidades econômicas da sociedade (os fisiocratas acreditavam particularmente na necessidade de o governo apoiar a agricultura promovendo seu exercício em formas que hoje chamaríamos de industrializadas). **A partir deste momento, uma das questões principais da teoria política é aquela relativa à maneira em que o governo deve ocupar-se da economia**. Autores como Hobbes ou Locke pensavam que garantir a segurança interna e externa, assim como o respeito

Sobre os Fisiocratas veja-se RICARDO e OLIVEIRA 2008

dos contratos fosse tudo o que o Estado precisava fazer para que seus cidadãos pudessem perseguir seus interesses econômicos e alcançar bem-estar material (Estado mínimo ou Estado-vigia noturno). No século XVIII, com o surgimento da economia política como disciplina autônoma (a economia fora considerada desde a Antigüidade até esta época como algo relativo à gestão dos bens privados e, portanto, ao âmbito familiar e não público ou político) e o "descobrimento" das leis à qual a economia (presumidamente) obedece, nasce a idéia de que o Estado pode e deve empenhar-se ativamente para promover o crescimento econômico do país e a prosperidade dos cidadãos. Segundo Foucault:

> "a arte de governar, tal como aparece em toda esta literatura, deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível de gestão de um Estado? A introdução da economia no exercício político será o papel essencial do governo" (FOUCAULT 1979, p. 281).

A partir deste momento, o Estado começará a entrar de maneira mais marcada não somente no âmbito econômico, mas também na esfera privada dos seus cidadãos, já que estes deixam de ser simples súditos e passam a ser "recursos humanos" que precisam ser geridos do mesmo modo como qualquer outro recurso útil ao bem-estar do Estado e da sociedade.

Esta nova relação de indivíduo e Estado está no centro dos pensadores que consideraremos brevemente neste capítulo.

6.1 Constant: os antigos e os modernos

No célebre discurso Sobre a liberdade dos antigos e dos modernos, pronunciado em 1819 no Athénée Royal de Paris por ***Benjamin Constant*** (1767-1830), homem político liberal suíço naturalizado francês, encontramos uma das distinções conceituais mais conhecidas e utilizadas da história do pensamento político:

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos e dos modernos*. In: *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 9-25.

a ***distinção entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos***. Os cidadãos das antigas democracias como Atenas eram livres num outro sentido do que os cidadãos do moderno Estado de direito. Os primeiros exerciam sua liberdade unicamente na arena pública, através da participação no processo legislativo e da assunção de cargos executivos. Sua vida privada era apenas um apêndice da pública. A casa era o lugar de satisfação das exigências vitais básicas, do trabalho dos escravos e das mulheres, todos submetidos ao dono da casa. Portanto, a casa era em todos os sentidos o reino da necessidade, como afirmará muito depois Hannah Arendt ao retomar a distinção de Constant. O reino da liberdade era, pelo contrário, a ágora, a praça da assembléia. Só que a liberdade em questão, observa Constant, não é de fato liberdade individual, mas liberdade comunitária, que somente pode ser exercida na e pela comunidade política como totalidade. Ao exercer sua liberdade, os antigos negavam sua individualidade para identificar-se com a cidade. Os modernos, pelo contrário, vêem o lugar da sua liberdade justamente naquela esfera privada que os antigos consideravam secundária com respeito à pública. **Eles não querem ser livres *na* política, mas *da* política**. Eles querem ter a liberdade de desinteressar-se da coisa pública para ir atrás dos seus interesses particulares. A liberdade dos modernos é essencialmente individual e privada. Longe de desejar uma volta aos tempos antigos, Constant exalta a liberdade moderna justamente por ter libertado o indivíduo dos laços comunitários e ter-lhe aberto novas formas de alcançar sua felicidade. O individualismo moderno é uma conquista, mas uma conquista que precisa ser defendida. Por isso, conclui Constant na terceira e última parte do seu discurso, é necessário que os modernos não renunciem completamente à participação política, já que somente através dela eles poderão ter a garantia que seus governantes não lhes tirarão aqueles preciosos direitos individuais que formam sua liberdade. A participação política se torna para os modernos não a única maneira de viver sua liberdade, como para os antigos, mas a maneira melhor para conservar tal liberdade.

O discurso de Constant representa um verdadeiro manifesto político do liberalismo moderno, com sua defesa apaixonada do

individualismo (entendido não no sentido negativo de egoísmo, mas naquele positivo de livre manifestação da própria individualidade e livre busca da felicidade) e com sua desconfiança contra os possíveis abusos do governo. Ao mesmo tempo, ao exortar os cidadãos a participar ativamente da vida política do seu país, Constant retoma um assunto caro aos republicanos e aos democráticos radicais.

6.2 John Stuart Mill: utilidade e liberdade

As mesmas posições são defendidas por um outro grande teórico liberal do século XIX, o inglês ***John Stuart Mill*** (1806-1873), filho do político James Mill e pupilo de Jeremy Bentham, o filósofo fundador do utilitarismo. De Bentham, Mill retoma no ensaio *Utilitarismo* (1863) a idéia de que o sumo princípio da moralidade é o princípio da utilidade geral, pelo qual cada ação que aumente a utilidade geral da sociedade deve ser considerada boa.

Sobre MILL veja: BERLIN 1969 e CARVALHO 2000.

Trata-se de uma moral conseqüencialista (os atos são julgados com base nas suas conseqüências) e eudaimonista, já que Mill identifica a utilidade com a **felicidade** (em grego: *eudaimonía*).

Contrariamente a Bentham, contudo, Mill define a felicidade não como prazer físico; antes, ele distingue entre prazeres materiais, inferiores, e prazeres espirituais ou intelectuais, superiores, e atribui aos últimos a primazia sobre os primeiros. Cada indivíduo deveria, portanto, procurar sua felicidade em prazeres superiores que vão além da mera satisfação das necessidades físicas básicas. Para tal fim, é necessário que a sociedade seja organizada de maneira a permitir que os indivíduos desenvolvam no máximo grau possível suas faculdades cognitivas e seus sentimentos morais. Isso, por sua vez, somente é possível através de uma educação adequada e de uma estrutura social que não deixe inteiros grupos de cidadãos na miséria e na ignorância. A base do sentimento moral é para Mill o sentimento de simpatia que experimentamos natu-

Crianças recebendo condições mínimas para a dignidade: comida e educação. John Stuart Mill considera essas duas situações como condições indispensáveis no Estado que defende.

ralmente pelos outros seres humanos; tal sentimento, contudo, só pode desenvolver-se em sociedade. Ora, o que leva os indivíduos a permanecer na sociedade e a estabelecer laços de simpatia com os outros é o fato de que seus interesses são levados a sério pela própria sociedade, até quando não forem satisfeitos. Quando, porém, um indivíduo percebe que os outros membros da sociedade não levam a sério seus interesses, ele não tem nenhum motivo para desenvolver laços amigáveis e sociáveis com eles, e isso impede o desenvolvimento do sentimento moral. A sociedade, portanto, não pode excluir nenhum dos seus membros e deve, antes, fazer o possível para educá-los aos prazeres superiores, reduzindo quanto possível o nível de pobreza no seu seio.

Esta atenção para a dimensão social e econômica do desenvolvimento humano e a insistência sobre a obrigação da sociedade em criar as condições melhores para tal desenvolvimento fazem com certeza de Mill um liberal *sui generis*. Seu liberalismo mostra sua cara mais genuína no ensaio *Sobre a liberdade* (1859), em que nosso autor se engaja numa vigorosa defesa dos direitos do indivíduo contra a própria sociedade. O princípio básico sustentado por Mill neste escrito é o de que "a autoproteção constitui a única finalidade pela qual se garante à humanidade, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer um". Portanto, "o único propósito de se exercer legitimamente o poder sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar dano aos demais" (MILL 2000, p. 17). Isso significa que "a única parte da conduta de cada um, pela qual é responsável perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. Na parte que diz respeito apenas a si mesmo, sua independência é, de direito, absoluta" (ibid., 18). Qualquer ato ou comportamento individual que não prejudique os outros de forma direta (isto é, que não viole sua liberdade, não simplesmente sua sensibilidade) é, portanto, legítimo e não pode ser proibido ou punido pela sociedade e pelo Estado. O princípio em questão exige:

> "liberdade de gostos e atividades; de formular um plano de nossa vida que esteja de acordo com nossas características; de fazer o que desejamos, sujeitando-nos às conseqüências que puderem advir, sem nenhum impedimento de nossos semelhantes, enquanto o que fizermos

> não os prejudicar, mesmo se julgarem nossa conduta tola, perversa ou errada" (ibid., 21 s.).

Além dessa vigorosa afirmação do princípio da **liberdade individual**, Mill fala também dos deveres e dos direitos dos indivíduos perante a sociedade. Ele recusa o contratualismo ("a sociedade não se funda sobre um contrato"), mas é da opinião de que "todos os que recebem a proteção da sociedade lhe devem uma retribuição por tal benefício, e o fato de viver em sociedade torna indispensável que cada um esteja obrigado a observar uma certa linha de conduta para com os demais". Tal conduta se divide num aspecto "negativo", que consiste em "não prejudicar os interesses dos outros", e num "positivo", que impõe a cada um fazer a própria parte "nos esforços e sacrifícios necessários para defesa da sociedade" (ibid., 115 s.). No que diz respeito ao primeiro aspecto, os interesses em questão dizem respeito à pessoa física, à propriedade, ao plano de vida etc. e não compreendem a opinião, o gosto, a religião etc. Nenhum adulto pode dizer a outro adulto o que fazer de sua vida ou impedir-lhe de viver conforme suas escolhas; se alguém achar a conduta de vida de um outro repulsiva ou tola, tem o direito de evitar sua companhia, mas não de impor-lhe mudar de vida.

O medo da tirania moral da sociedade sobre o indivíduo acompanha em Mill o medo da tirania política da maioria sobre a minoria. Ele vê este risco presente numa certa visão de democracia, que garante a todos direito de voto e, portanto, poderia ver as classes inferiores, que formam sempre a maioria da população, impor sua vontade às outras classes, dando lugar a um governo de classe e não a uma democracia representativa. Por isso, nas suas *Considerações sobre o governo representativo* (1861) ele prevê um sistema eleitoral complexo no qual há sufrágio universal, mas os votos dos membros das classes proprietárias contam mais do que os dos membros das classes trabalhadoras e assalariadas, e os que não pagam impostos ficam excluídos das eleições. Segundo Mill, "é importante que a assembléia que vota os impostos ou gerais ou locais seja exclusivamente eleita pelos que pagam alguma parcela dos impostos exigidos", já que "quem não pode pelo próprio trabalho bastar-se a si mesmo não tem direito a reivindicar o privilégio de servir-se do dinheiro de terceiros" (MILL 1983, p. 113 s.),

conforme um argumento bem conhecido que já encontramos em vários autores.

6.3 Tocqueville: O triunfo inevitável da democracia

Uma das fontes da desconfiança de Mill contra os efeitos nefastos do sufrágio universal e o perigo do governo de classe foi a obra *A democracia na América*, de ***Alexis de Tocqueville*** (1805-1859). O autor, um aristocrata francês que trabalhava para o ministério do interior da monarquia "burguesa" de Luís Filipe, fez uma viagem pelos EUA para estudar o sistema carcerário daquele país, mas acabou fazendo uma pesquisa muito mais abrangente sobre a sociedade norte-americana. Os resultados foram publicados em dois volumes: o primeiro (1835) dedicado à estrutura social e às instituições políticas estadunidenses, e o segundo (1840) dedicado aos costumes do país e à influência dos ideais democráticos sobre os mesmos. O sucesso foi imediato (entre os que escreveram resenhas entusiastas se encontra justamente Mill), não somente pela curiosidade que o público europeu tinha em relação ao Novo Mundo, mas também por causa das conclusões às quais o autor chegava. Com efeito, Tocqueville está convencido de que os Estados Unidos representam o futuro da própria Europa: a forma de vida que neles domina, isto é, a democracia, está destinada a tornar-se dominante também no Velho Continente. Portanto, faz-se mister estudá-la e entendê-la a fim de educá-la, isto é, de controlar seus efeitos negativos (TOCQUEVILLE 1987, p. 14). Se é verdade que na democracia há "menos esplendor que no seio da aristocracia", que há "ausência de entusiasmo" e de ardor, e que a nação é "menos brilhante, menos gloriosa, talvez até menos forte", também há nela "menos misérias", "a maioria dos cidadãos gozará de uma sorte mais próspera" e "o povo mostrar-se-á pacífico, não por desesperança de vir a melhorar, mas por saber que se acha bem". Apesar do seu aristocratismo, Tocqueville está longe de cair num saudosismo vão e vê as possibilidades positivas oferecidas pelo regime democrático:

Sobre Tocqueville ver QUIRINO 2001 e VÉLEZ RODRÍGUEZ 1998.

> "como todos teriam direitos e lhes seria assegurada a conservação de seus direitos, estabelecer-se-ia entre todas as classes uma confiança viril e uma espécie de recíproca condescendência tão distante do orgulho quanto da humildade servil. Conhecendo os seus reais interesses, o povo compreenderia que, para tirar proveito dos bens da sociedade, será preciso submeter-se aos seus encargos. A livre associação dos cidadãos poderia substituir então o poder individual dos nobres e o Estado ficaria ao abrigo da tirania e da licenciosidade" (ibid., 16).

O ponto relevante é que o nosso autor concebe a democracia não somente como uma forma de governo, mas como uma forma de vida. Mais precisamente, ela é caracterizada pela **igualdade das condições**, entendida não tanto no sentido econômico (pelo contrário: nos EUA há fortes desigualdades, como admite Tocqueville), antes no sentido da ausência de uma hierarquia social que divida os cidadãos em classes claramente separadas e constituindo cada uma um mundo à parte. Tal igualdade "dá à opinião pública uma direção definida, uma tendência certa às leis, máximas novas aos governos e hábitos peculiares aos governados". Ela "cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere práticas e modifica tudo aquilo que el[a] mesm[a] não produz" (ibid., 11).

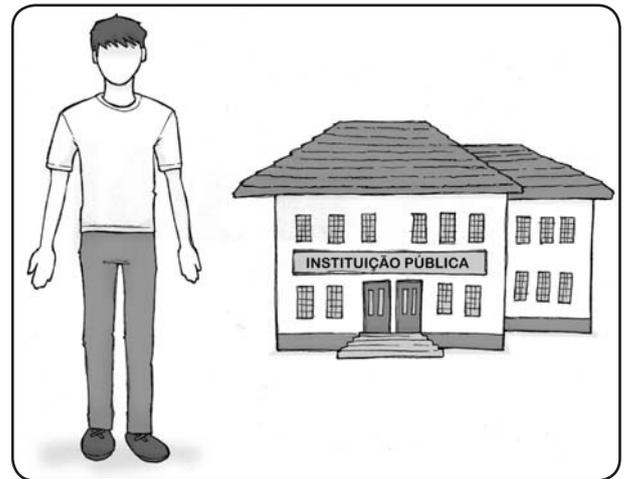
Desde suas origens, as colônias norte-americanas foram democráticas, seja no sentido institucional de garantir a participação política direta dos cidadãos, seja no sentido social acima mencionado. Um papel fundamental neste caso é desempenhado pela lei de sucessões, que "ordena a partilha igual dos bens do pai entre todos os filhos". Desta maneira, "a morte de cada proprietário traz uma revolução da propriedade", já que seus bens se fracionam em porções cada vez menores. Além deste efeito material da lei, ela exerce um efeito sobre "a própria alma dos proprietários e chama em seu socorro as suas paixões" (ibid., 45 s.). Ela "destrói a ligação íntima que existia entre o espírito da família e a conservação da terra; a terra deixa de representar a família". Ora, quando o espírito de família desaparece, permanece o egoísmo individual: "como não se apresenta mais a família ao espírito senão como uma coisa vaga, indeterminada, incerta, cada qual se concentra na comodidade do presente" (ibid., 46 s.).

Esta situação social acaba tendo inevitavelmente conseqüências políticas: é impossível que "a igualdade não acabe por entrar no mundo político". Isto acontece através da concessão dos mesmos direitos a todos os cidadãos (ibid., 49). Mas a conseqüência mais relevante, para Tocqueville, é outra. Os povos que se encontram nesta situação social gostam instintivamente da liberdade, mas ela "não é o objeto principal e contínuo de seu desejo; o que preferem, com um amor eterno, é a igualdade" (ibid., 50). O **amor da igualdade** os leva, portanto, a desconfiar de qualquer excelência e a desejar para todos uma tranqüila mediocridade – não somente de bens, mas também intelectual e espiritual. É o amor da igualdade que constitui o verdadeiro espírito democrático e ele que leva Tocqueville a dedicar tanto espaço à análise dos seus efeitos sobre os costumes.

A igualdade "sugere aos homens [...] instintos muito perigosos; tende a isolá-los uns dos outros, para levar cada um a ocupar-se apenas de si mesmo" e "abre desmesuradamente sua alma ao amor dos prazeres materiais" (ibid., 333). Tais instintos podem ser combatidos graças à **religião**, cuja "maior vantagem" está justamente "em inspirar instintos muito contrários" (ibid., 334). Daí, segundo Tocqueville, a importância da religião nas sociedades democráticas e na sociedade estadunidense. Ainda que não se trate da tradicional visão da religião como *instrumentum regni*, também a de Tocqueville é uma leitura instrumental dela: a religião é considerada do ponto de vista dos efeitos benéficos sobre a sociedade e sobre a moralidade dos cidadãos.

A igualdade possui efeitos aparentemente contrários. Por um lado, ela torna cada homem "mais semelhante a todos os outros, e mais frágil e insignificante", habituando-nos "a não mais considerar os cidadãos, para apenas encarar o povo", a esquecer os indivíduos e a considerar somente o todo (ibid., 339). Ela parece, então, mergulhar o indivíduo no anonimato de uma sociedade de massa. Por outro lado, ela provoca o surgimento do **individualismo**, que é "um sentimento refletido e pacífico, que dispõe cada cidadão a isolar-se da massa de seus semelhantes e a retirar-se para um lado com sua família e seus amigos" (ibid., 386). Mas este individualismo é só o outro lado do anonimato, já que isola o cidadão da comunidade e o torna incapaz de pensar na ótica desta última.

Tais indivíduos "nada devem a ninguém, e por assim dizer nada esperam de pessoa alguma; habituam-se a se considerar sempre isoladamente, e de bom grado imaginam que seu destino inteiro está entre as suas mãos". Assim, a democracia separa cada homem "de seus contemporâneos" e "ameaça encerrá-lo afinal, inteiro, na solidão do seu próprio coração" (ibid., 387).

Ora, tais indivíduos são os cidadãos ideais para todo despotismo. Mas a democracia precisa de cidadãos que não se isolem. Portanto, a democracia americana combate o individualismo por meio das instituições que permitem a participação ativa dos cidadãos, começando pelas inúmeras **associações**, já que "a partir do momento em que se tratam em comum os assuntos comuns, cada homem percebe que não é tão independente dos seus semelhantes quanto imaginava a princípio" (ibid., 389). O associacionismo e a religião representam, portanto, as maneiras melhores de combater o individualismo que é originado pela igualdade democrática, mas ameaça destruir os fundamentos da própria democracia. Eles são, então, os instrumentos que permitirão aos governantes europeus "educar a democracia" que inevitavelmente tomará conta do Velho Continente (ibid., 14). Só assim a sociedade democrática se tornará a sociedade pacífica e próspera, ainda que pouco brilhante, descrita por Tocqueville nas primeiras páginas da sua obra.

A relação entre o indivíduo e as instituições permite um modelo de Estado como aquele apontado aqui por Tocqueville. Busque ficar atento sobre o que caracteriza, segundo Tocqueville, cada um dos termos desta relação.

6.4 Hegel: Estado e eticidade

O pensamento político moderno alcança um ponto de chegada com ***Georg Wilhem Friedrich Hegel*** (1770-1831). A teoria política deste pensador alemão tenta conciliar a descrição da realidade histórica e uma visão ideal que, porém, recusa o platonismo kantiano. Ele pretende conciliar o indivíduo com a situação espiritual da sua época sem, por isso, cair na armadilha da justificativa do existente. No prefácio às *Linhas fundamentais de filosofia do direito* (1821),

Sobre Hegel ver BOBBIO 1991b, BOURGEOIS 2004, LOSURDO 1997, ROSENZWEIG 2008 e TAYLOR 2005.

Hegel usa a célebre expressão: "O real é racional, o racional é real". Contudo, o real não é o existente. Segundo o nosso filósofo, a realidade é Espírito (que é razão) e a história (em todos os sentidos: como história política, da arte, da religião e da filosofia) é história das maneiras em que o Espírito se manifestou concretamente: ela é a própria vida do Espírito. Em cada época, o real indica precisamente as formas mais elevadas que o Espírito assume naquele momento – formas que podem permanecer ainda na dimensão meramente ideal, sem ter encontrado efetivação concreta. Portanto, o Estado liberal de direito por ele descrito é, ao mesmo tempo, inspirado no Estado prussiano do seu tempo e expressão de uma visão da realidade alcançada pelo Espírito a partir da qual é possível afirmar que a Prússia do começo do século XIX ainda não chegou a realizar o verdadeiro Estado de direito, isto é, o existente ainda não chegou a transformar-se em real e, portanto, ainda não chegou a ser racional.

Já nos escritos da juventude e na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel tenta descrever a história do Estado como história do caminho percorrido pelo Espírito. O ponto de partida de tal história é a originária totalidade ética representada pelas cidades gregas, nas quais o indivíduo se identifica imediatamente com a comunidade, suas leis e seus costumes. Com o Helenismo e o Cristianismo esta totalidade se quebra e o indivíduo emerge como figura isolada (o aspecto da salvação pessoal prevalece sobre o da obtenção do bem comum).

O moderno Estado de direito representa a tentativa de reconstituir a unidade ética originária, garantindo, porém, ao indivíduo a manutenção da sua liberdade individual. Este caminho representa um ótimo exemplo da **dialética** que, segundo Hegel, constitui o mecanismo dinâmico que perpassa a realidade e rege o processo através do qual o Espírito se manifesta na história e realiza a si mesmo.

Não é fácil entender este conceito, mas tentaremos oferecer uma sua explicação.

Na dialética hegeliana existem três momentos. O primeiro é o momento do universal abstrato, isto é, de um conceito definido de forma abstrata e imediata. Um exemplo (apresentado nos primeiros parágrafos da *Filosofia do direito*) é o conceito de vontade, que neste primeiro momento é visto como a simples faculdade do querer, mas que, justamente por ser mera capacidade potencial de querer, não quer nada e, portanto, resulta um conceito abstrato e vazio. O segundo momento é o do particular e da determinação, em que o universal abstrato se "perde" em determinações concretas mas isoladas. Para continuar no exemplo da vontade, significaria considerar esta última somente do ponto de vista das suas determinações, dos atos de vontade particulares nos quais ela resulta ser meramente passiva, sendo movida por desejos, necessidades, objetos externos etc. O terceiro momento é o momento do singular, que é universalidade determinada, e representa a recuperação do primeiro, mantendo, contudo, a riqueza de conteúdos do segundo. A vontade é considerada agora como algo que não é mera capacidade de querer, mas é expressão de uma subjetividade que quer conteúdos determinados para si, sem ser determinada passivamente por eles: é vontade livre que se sabe como volição e, portanto, ao querer seus objetos, quer a si mesma.

Se o segundo momento representava a negação do primeiro, o terceiro momento representa a negação da negação. Hegel utiliza, então, uma linguagem lógica ao formular sua dialética, mas não no sentido da lógica tradicional, na qual negar algo significa simplesmente "anulá-lo" sem substituí-lo por nada. Para Hegel este tipo de negação é irrelevante, abstrata e indeterminada. O nosso filósofo a substitui pelo conceito de **negação determinada**, que nega algo ao afirmar algo diferente (por ex.: ao dizer "preto" e não simplesmente "não branco"). A negação determinada, portanto, longe de simplesmente negar e eliminar algo, coloca no seu lugar algo diferente, tornando mais rica a realidade e nossa maneira de considerá-la. Por isso, a *negação da negação* não pode ser meramente uma volta ao que foi negado primeiramente, mas deve tentar manter o que a negação determinada trouxe de novo. Para designar esta atividade de negar a negação mantendo ao mesmo tempo seu elemento positivo, Hegel usa o termo alemão de *Aufhe-*

bung, traduzido por **suprassunção**, que é um verbo polissêmico e pode indicar justamente quer a superação, quer a conservação de algo (assim como o verbo *aufheben* significa, entre outras coisas, "superar" e "separar para guardar"). Voltando ao exemplo da história do Estado, à primitiva totalidade ética indistinta (momento do universal abstrato) segue a dispersão e atomização dos indivíduos (momento do particular e da determinação); finalmente os dois momentos são suprassumidos no Estado liberal de direito (momento do universal determinado ou do singular), no qual a totalidade ética é reconstituída sem renunciar à individualidade.

Hegel se vê como pensador da modernidade. Por isso, ele pensa a política e toda a sociedade moderna na ótica do direito, que é, como vimos várias vezes, a forma na qual surgiram e foram discutidos na era moderna os conceitos políticos (soberania, Estado, cidadão etc.) mas também conceitos mais gerais como o de autonomia moral. Sua *Filosofia do direito* se articula em três partes. A primeira, com o título "O direito abstrato", representa o momento do universal indeterminado, isto é, dos conceitos jurídicos na sua abstração: pessoa jurídica, propriedade etc. Já na segunda parte, "A moralidade", o objeto é o indivíduo enquanto sujeito isolado (conforme a idéia de que o segundo momento dialético é o da determinação particular). É o agente moral kantiano que pretende agir com base em princípios universais formais que ele cria autonomamente e aplica monologicamente. A terceira parte (correspondente ao momento da universalidade determinada ou do singular) tem o título "**A eticidade**" – um termo que merece alguns esclarecimentos.

Nesta seção, Hegel descreve as instituições que constituem a sociedade moderna, a saber: a família, o mercado e o mundo das profissões (que ele denomina de "sociedade civil") e, finalmente, o Estado. Estes representam o momento material, objetivo da eticidade. Ao mesmo tempo, o termo indica as diferentes atitudes subjetivas dos indivíduos perante tais instituições como seus membros (isto é, como membros da família, como participantes da sociedade civil e como cidadãos do Estado). Este último aspecto constitui um elemento republicano do pensamento político hegeliano, já que remete à idéia de uma moralidade social ou política dos indivíduos.

As três instituições da eticidade representam por sua vez os três momentos dialéticos. **A família** corresponde à universalidade indeterminada: nela os indivíduos formam uma unidade imediata baseada em sentimentos (e no desejo sexual) e definem a própria identidade unicamente como membros dela (como marido e mulher, como pai ou filho etc.). O segundo momento, o da determinação particular, é o da **sociedade civil**. Nele os seres humanos são considerados como indivíduos isolados, cada um dos quais possui necessidades a serem satisfeitas. Isto leva à criação de um sistema de "dependência onilateral" (***SC*** 183, 16), no qual eles conseguem tal satisfação por meio do trabalho e da cooperação com os outros indivíduos: é o "**sistema das carências**" descrito por Hegel nos §§ 189-207. Não devemos, contudo, cometer o erro de reduzir o momento da sociedade civil somente ao sistema das carências, que corresponde *grosso modo* ao mundo do mercado assim como ele é descrito por teorias econômicas tradicionais como a de Adam Smith (indivíduos egoístas procuram cada um realizar seus interesses e acabam satisfazendo assim também as necessidades alheias), já que em tal momento estão presentes outras instituições importantes da modernidade, como veremos. A satisfação das carências no âmbito da cooperação social representa por um lado uma libertação da necessidade natural, mas se trata de uma libertação formal (SC, 194 s., 28 s.), já que ela se baseia na divisão do trabalho (que aumenta a dependência recíproca dos homens) e cria inevitavelmente uma desigualdade econômica e social que acaba alienando uma parte da população. Ela faz também com que surjam diferentes **estamentos**, isto é, diferentes sistemas de satisfação das necessidades: o estamento camponês, que se ocupa da agricultura e "tem sua riqueza nos produtos naturais do solo que ele trabalha" (SC 203, 39); o estamento da indústria, que inclui os artesãos e os fabricantes (SC 204, 41); e o estamento dos servidores do Estado, que se ocupam dos "interesses universais do estado de sociedade" (SC 205, 42). Justamente o surgimento dos estamentos faz com que cada indivíduo, ao escolher livremente sua profissão, se coloque num deles e realize o ideal ético próprio daquele estamento. Esta ética profissional (isto é, "a retidão e a honra" que estão ligadas ao exercício da profissão) representa a realização efetiva da moralidade abstrata apresentada na seção "A moralidade" (SC 207, 43 s.).

A *Filosofia do direito* é citada na seguinte maneira: SC (= A sociedade civil), primeiro número árabe (= parágrafo), segundo número árabe (= número de página de HEGEL 2000).

Ao entrar no mercado por meio do seu trabalho, o indivíduo adquire parte da riqueza da sociedade, isto é, adquire propriedade. Aquele que era um direito abstrato (apresentado justamente na seção "O direito abstrato") se torna agora um direito concreto garantido pela "**administração do direito**", que representa o segundo momento da sociedade civil (SC 208-228, 46 ss.). Passa-se, então, dos meros conceitos de propriedade ou de direitos individuais aos códigos e às leis concretos nos quais tais conceitos encontram sua realização efetiva. Finalmente, no último momento da sociedade civil (**a polícia e a corporação**, SC 230-254), este direito concreto encontra sua defesa concreta contra as violações e sua implementação em prol do interesse particular. Portanto, a sociedade civil hegeliana não compreende somente o mercado e a esfera privada da economia, mas também instituições públicas correspondentes ao Estado assim como o conceberam Locke ou Kant: um Estado mínimo que se preocupa unicamente em garantir os direitos individuais (*in primis* o de propriedade) e em punir as violações da lei. Para Hegel, tal Estado não é o verdadeiro Estado, que representa o terceiro momento da eticidade (o da universalidade determinada) e a suprassunção dos dois momentos precedentes.

O **Estado** "é a realidade efetiva da idéia ética" e é "o racional em si e para si" (***E*** 257 s., 25). Como no caso da sociedade civil, ele apresenta uma dialética interna que vê a idéia do Estado articular-se em três momentos: na sua realidade efetiva imediata (momento do universal imediato) é o Estado tomado isoladamente como sistema constitucional ou direito público interno; no momento do particular determinado, ele é este Estado singular que se contrapõe a outros Estados (direito público externo); finalmente, ele é "a Idéia universal como gênero e como potência absoluta perante os Estados individuais", isto é, o Espírito que "se dá realidade efetiva na história mundial" (E 259, 34).

O Estado é citado da seguinte maneira: E (= O Estado), primeiro número árabe (= parágrafo), segundo número árabe (= número de página de HEGEL 1998).

No Estado o cidadão realiza concretamente sua liberdade ao abandonar a perspectiva meramente individual da sociedade civil e ao reconhecer como próprio o interesse do Estado (o interesse geral). Ele tem direitos em face dele e deveres para com ele, mas estes últimos são expressão da liberdade particular do indivíduo, já que ao cumpri-los ele realiza o interesse do Estado e, portanto, o

seu (E 261, 37 s.). Esta identificação do indivíduo com o Estado o leva a assumir a atitude ética do **patriotismo** (E 268, 42).

A partir do Estado, que é o ponto mais alto do desenvolvimento do Espírito no mundo, é possível agora reinterpretar numa outra luz os momentos precedentes. Se a família se apresentava como um átomo fechado em si e a sociedade civil como um mundo feito de indivíduos egoístas, ***agora elas se revelam as bases materiais na qual o Espírito (isto é, o Estado)*** organiza os cidadãos. Tais momentos assumem, portanto, um novo sentido: os afetos e laços familiares, assim como os interesses econômicos individuais dão lugar a relações orgânicas entre cidadãos. O universal (Estado) assume existência concreta e efetiva na família e na sociedade civil, isto é, nos indivíduos enquanto membros da primeira (como pais, cônjuges etc.) e da segunda (como membros de um estamento e de uma corporação), e os indivíduos aprendem a ver sua posição particular na sua família e na sociedade como algo de necessário e de útil para a obtenção do interesse geral, superando assim o particularismo e o egoísmo que caracterizava os dois momentos em questão. Longe, então, de contrapor ao Estado, a família e a sociedade civil (como acham alguns intérpretes), Hegel reabsorve as duas últimas no Estado através de um movimento pelo qual o universal indeterminado e imediato e o particular determinado e atomizado são suprassumidos num universal determinado e mediato.

Note como Hegel inverte a idéia tradicional de que o Estado surge pela união das famílias ou dos indivíduos, fazendo deles meras encarnações particulares do Estado-Espírito; esta visão será alvo das críticas do jovem Marx.

Chama a atenção o fato de que Hegel, ao descrever a constituição interna do Estado (E 272-320, 64 ss.), acaba descrevendo a forma particular que o Estado liberal de direito tinha assumido nos seus tempos: a de uma monarquia hereditária constitucional em que os poderes são separados entre o príncipe, o governo e o parlamento (Hegel faz aqui uma referência explícita à teoria do governo misto: E 273, 69). Isto é coerente com a pretensão hegeliana de ser o pensador da modernidade e com a idéia de que o Espírito alcança a cada época um momento superior da sua história. Portanto, o Estado dos tempos de Hegel é a manifestação suma do Espírito (ainda que se trate do Estado na idéia e não de um Estado concretamente existente, como vimos).

Frederico II da Prússia, monarca que representava o sistema político defendido por Hegel como a realização do Espírito. Fique atento para compreender o que é esse Espírito e por que esse sistema político é sua realização para a teoria hegeliana.

É na figura do monarca que o Estado se manifesta como pessoa. Ele representa, portanto, a perfeita encarnação daquele princípio da soberania sobre o qual se constrói todo o pensamento político moderno. Sua tarefa primária é justamente a de manter a unidade do Estado (daí a justificativa – pouco convincente – que Hegel oferece do princípio dinástico) e de ser o garantidor da constituição. O *governo* possui a tarefa de aplicar as leis criadas pelo *legislativo*, o qual é formado não somente pelo parlamento, mas também pelo próprio monarca (ao qual compete a decisão última) e pelo governo (em função meramente consultiva). O parlamento é formado por representantes dos estamentos, que funcionam como uma correia de transmissão entre o Estado e a sociedade civil e, portanto, como órgão mediador entre o governo e o monarca por um lado e o povo pelo outro (E 302, 108 s.). Ao lado dos representantes dos estamentos Hegel põe uma segunda câmara ou câmara alta, formada por aristocratas que representam a propriedade fundiária. Como antecipando as análises de Tocqueville sobre a importância da lei de sucessão, Hegel atribui um papel central à instituição do *morgadio* (E 306, 112 s.), que garante a existência de uma classe de indivíduos (os primogênitos) independentes economicamente (e, portanto, politicamente) e ligados a terra (e, portanto, ao Estado). Hegel retoma, em suma, a clássica idéia republicana de que os proprietários têm verdadeira liberdade política e um interesse essencial no bem do Estado.

No que diz respeito ao direito internacional, Hegel volta à posição hobbesiana de um estado de natureza entre Estados. Estes se contrapõem uns aos outros de maneira até violenta. Longe de condenar a guerra, Hegel vê nela uma das maneiras nas quais o Espírito se manifesta na história mundial, a qual constitui um verdadeiro "tribunal do mundo" (E 341, 144), é dotada de racionalidade e representa o progresso da liberdade (progresso que encontra seu fim – pelo menos parcial – no moderno Estado de direito).

A teoria política de Hegel (em geral: sua filosofia) representa pela enorme influência – em positivo ou em negativo – sobre inteiras gerações de pensadores um ponto de chegada porque, ao inserir toda realidade na dimensão histórica (tudo é só uma etapa do caminho incessante que é a vida do Espírito), ela impossibilita qualquer tentativa de pensar a sociedade e a comunidade política

em termos não históricos (em termos platônicos ou metafísicos à moda de Kant), também para quem, chegando depois de Hegel, não compartilhe com ele sua posição idealística e sua idéia de que tudo é Espírito. Doravante, a teoria política se ocupará primariamente de entender os fenômenos políticos na sua dimensão histórica, renunciando a assumir perspectivas atemporais e absolutas como se fazia desde Hobbes e deslocando-se sempre mais para o terreno da sociologia (Comte, Durkheim, Weber) ou da economia política (Marx). Não somente cada sociedade e cada comunidade política deve ser colocada no seu contexto histórico: o mesmo deverá acontecer para os conceitos e as teorias através das quais elas são pensadas (Hegel representa com Schleiermacher a fonte de inspiração do Historicismo moderno e da Hermenêutica). Longe de querer oferecer modelos ideais, a teoria política passa a formular soluções praticáveis para situações concretas. Questões "abstratas" como a da definição da soberania ou da legitimação do poder estatal se transformam nas questões concretas da definição das maneiras efetivas em que tal poder é exercido e dos mecanismos de consenso que o tornam legítimo aos olhos daqueles que lhe estão sujeitos. A filosofia política desaparece da superfície do debate sobre os fenômenos sociais e começa seu caminho subterrâneo que só terminará nos anos setenta do século XX, justamente em coincidência com a diminuição da influência de Hegel e dos seus seguidores (como Marx) e com a renascença de interesse por Kant, que representará a fonte de inspiração para John Rawls e sua *Teoria da Justiça*.

Leitura recomendada

MILL, John Stuart. *A liberdade / Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Reflita sobre

- O que distingue a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos, segundo Constant?
- Quais, segundo Mill, os limites da ação do Estado em relação à liberdade individual?

- De que maneira Tocqueville caracteriza a democracia? Por que seu triunfo é inevitável?
- Qual é o sentido do termo "eticidade" em Hegel? Em que sua teoria do Estado se diferencia daquelas dos autores objetos deste livro-texto?

Referências

ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, a política e a história*. Lisboa: Editorial *Presença, 1972*.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BERLIN, Isaiah. *John Stuart Mill e as finalidades da vida*. In: *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Ed. UnB, 1969.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991 (= 1991a).

________. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade Civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense e Unesp, 1991 (= 1991b).

________. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: UNB, 1997.

________. *Locke e o Direito Natural*. Brasília: UnB, 1998.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Aalen: Scientia Verlag, 1977. (também numa tradução parcial em inglês com o título *On Commonwealth* em: <http://www.constitution.org/bodin/bodin_.htm>)

BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José N. (Orgs.). *Kant: Liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel. Os atos do espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. *Anti-moralismo e anti-paternalismo no ensaio "On Liberty" de John Stuart Mill*. In: DUTRA, L. H.; MORTARI, C. A. (Orgs.). *Princípios. Seu papel na filosofia e nas ciências*. Florianópolis: NEL, 2000, p. 327-343.

CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos e dos modernos*. In: *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, 1985, 9-25.

CREVELD, Martin van. *Ascensão e declínio do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DAHL, Robert A. *Democracy and Its Critics*. New Haven & London: Yale University Press, 1989.

DE GRAZIA, Sebastian: *Maquiavel no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DENT, N. J. H. (Org.). *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DIDEROT, Denis. *Direito Natural*. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Baptiste. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: Discurso; Editora da UNESP, 2006, p. 77-82.

DUSO, Giuseppe (Org.). *O poder. História da filosofia política moderna*. Petrópolis: Vozes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

________. *A vontade de saber (História da sexualidade 1)*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRATESCHI, Yara. *A física da política. Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *O Federalista*. Trad., intr. e notas de V. Soromenho Marques e J. C. S. Duarte. Lisboa: Colibri, 2003 (em alternativa: *O Federalista*. Trad. de M. L. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993).

HARRINGTON, James. *The Commonwealth of Oceana*. Ed. by J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (também numa versão on-line em: <http://www.constitution.org/jh/oceana.htm>)

HECK, José N. *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

HEGEL, Georg W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito (O Estado)*. Trad. de M. Lutz Muller. Textos Didáticos IFCH/UNICAMP, n° 32, 1998.

________. *Linhas fundamentais da filosofia do direito (A sociedade civil)*. Trad. de M. Lutz Muller. Textos Didáticos IFCH/UNICAMP, n° 21, 2000.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça. Idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses. Argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo*. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2002.

HOBBES, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1974 (= L).

ISRAEL, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993 (= CF).

_______. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002 (= PP).

_______. *A metafísica dos costumes*. Bauru (SP): Edipro, 2003 (= MC).

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. In: _______. *Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983 (= TG).

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, igualdade, Estado*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

MACPHERSON, Crawford Brough. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasilia: UnB, 1979 (= C).

_______. *O Príncipe*. São Paulo: Martin Fontes, 2001 (= P).

MILL, John Stuart. *A liberdade / Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_______. *O governo representativo*. São Paulo: IBRASA, 1983.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, barão de La Brède e de. *O espírito das leis* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_______. *Cartas Persas*. São Paulo: Paulicéia, 1991.

MORRIS, Christopher. *Um ensaio sobre o Estado moderno*. São Paulo: Landy, 2005.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

NODARI, Paulo César. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PERES, Daniel Tourinho. *Kant: Metafísica e política*. Salvador: EDUFBA, 2004.

PINZANI, Alessandro. *Maquiavel e "O príncipe"*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

POGGI, Gianfranco. *A evolução do Estado moderno. Uma introdução sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e Outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

QUIRINO, Célia Galvão. *Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade. Uma análise do pensamento político de Aléxis de Tocqueville*. São Paulo: Discurso editorial, 2001.

________.; SADEK, Maria Tereza (Orgs.). *O pensamento político clássico. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. *Justiça como eqüidade. Uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004 [1984, 1999].

RICARDO, Laurice de Fátima Gobbi; OLIVEIRA, Terezinha. *A economia, a educação e o pensamento fisiocrata do século XVIII.* 2008. In: <http://www.fafija.br/anpuh/textos/090.pdf>

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado.* São Paulo: Perspectiva, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os devaneios do caminhante solitário.* Brasília: UnB & Hucitec, 1986.

________. *Emílio ou Da educação.* São Paulo: Martins Fontes, 1995.

________. *Do Contrato social / Ensaio sobre a origem das línguas* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1999.

________. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens / Discurso sobre as ciências e as artes* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 2000.

________. *Rousseau e as relações internacionais*. Brasília & São Paulo: Editora UnB & IPRI, 2003.

RUBY, Christian. *Introdução à filosofia política*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

SANTOS, Antônio Carlos dos. *A política negada: poder e corrupção em Montesquieu*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2002.

SHARP, Andrew (Org.). *The English Levellers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SIDNEY, Algernon. *Discourses Concerning Government*. Ed. by T. G. West. Indianapolis: Liberty Fund, 1996 (também online em: <http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=223&layout=html>)

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. São Paulo: Melhoramentos, 1988.

________. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

________. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A*. Lisboa: Colibri, 2002.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã. Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.

SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. São Paulo: Ícone, 1994.

________. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_______. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América.* 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987 [em alternativa: *A democracia em América.* 2 volumes. São Paulo: Martins Fontes, 2000].

VÉLEZ RODRÍGUEZ, Ricardo. *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville.* São Paulo: Mandarim, 1998.

VIEIRA, Luiz Vicente. *A Democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

VINCENT, Andrew. *The Nature of Political Theory.* Oxford: Oxford University Press, 2004.